

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 108 (2014)

Artikel: "Imperium sine fine dedi" (Verg., Aeneis 1,279) : die Referenz auf die 'Pax Augusta' als oikumenisches Theologumenon und als universale Ordnungsidee des 'novus ordo' des 'princeps' : vom Weltgedicht der Augusteer zum heilsgeschichtlichen Deutungsparadig...

Autor: Sproll, Heinz

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-545023>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Imperium sine fine dedi» (Verg., Aeneis 1,279).
Die Referenz auf die «Pax Augusta» als oikumenisches
Theologumenon und als universale Ordnungsidee des
«novus ordo» des «princeps»: Vom Weltgedicht der
Augusteer zum heilsgeschichtlichen Deutungsparadigma
der Kirchenväter

Heinz Sproll

Der Begriff der Referenz hat während der letzten drei Dezennien in den Kulturwissenschaften eine steile Karriere durchlaufen.¹ Nicht zu unrecht: Versteht man unter diesem Terminus ein solches gedankliches Konstrukt, das ein geschichtliches Phänomen zum Zweck kultureller Fremd- und Selbstbeschreibung so gestaltet, dass performative und dauerhafte kulturelle Paradigmen in Pfadabhängigkeit generiert werden, so eröffnen sich gerade für die Geschichtswissenschaft vielversprechende methodische Perspektiven mit vielfältigen Anschlussmöglichkeiten an die benachbarten Geisteswissenschaften.

Im Unterschied zu älteren geistesgeschichtlichen Fragestellungen zur Begriffsgeschichte² wird in dem kulturwissenschaftlichen Frageansatz der Referenzialität nach der konstitutiven Qualität und hermeneutischen Reichweite solcher Termini gefragt, die geschichtliche Phänomene synchron oder diachron formativ konstruieren.

Zusätzlich verspricht der Begriff der Mimesis³ diese kulturwissenschaftliche Methode um eine weitere Dimension zu bereichern: Dem Aspekt der konstruktivistischen Referenzialität fügt er den der geistesgeschichtlichen Wirkungen von Begriffen hinzu, so dass eine Hermeneutik der Referenzialität die objektiven kulturgeschichtlichen Bedingungen der Konstrukte und deren Rückwirkungen auf kulturelle Kontexte in den Blick nimmt, – gegenüber der älteren Begriffsgeschichte ein zusätzlicher Erkenntnisgewinn.

In der folgenden Studie soll die Synekdoche der «Pax Augusta» als kulturelles Referenzsymbol im universalistischen Narrativ der Augusteer und im Kontext ihrer Geschichtstheologie unter der Fragestellung untersucht werden, ob und wie

¹ Vgl. u.a. Philippe Legendre, Der Take-Off des Westens ist ein Gerücht, in: Pierre Legendre (Hg.), Tumult, Berlin 2002, 112.

² Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997.

³ Vgl. u.a. Erwin Auerbach, Mimesis, Berlin 1946, 494–498.

diese normative Ordnungsidee über diverse mimetische *«translationes»* zum formativen frühchristlichen kanonisierten Theologumenon im Kontext der *«praeparatio evangelica»* wurde und hier einen stabilen Ort im Erinnerungsraum einnahm.

Näher hin wird zu prüfen sein, wie die vorchristliche und heilsgeschichtliche Referenzsynekdoche der *«Pax Augusta»* sich gegen konträre Konstrukte in Diskursen durchsetzte und damit das frühchristliche Verständnis des Kaisers Augustus prägte bzw. wie sich im Kontext des christlichen Theologumenon der *«providentia Dei»* des Lucasevangeliums und der Apologeten die Referenz zur *«Pax Augusta»* so bestimmt wurde, dass sie in den frühchristlichen Diskursen um das *«Imperium Romanum»* zur Deutungshegemonie gelangte und trotz gnostisch motivierter Widersprüche den Erinnerungsraum an die *«Pax Augusta»* bis weit über das Mittelalter hinaus nachhaltig prägte, – unbeschadet, ob sich diese Konstrukte unter den geschichtsfremden Begriff der *«politischen Theologie»*⁴ subsumieren lässt.

Die aitiologische Konstruktion des kulturellen Gedächtnisses der Augusteer

Folgt man dem Konzept der Referenzialität, wie dargelegt, sollen weder die politischen Voraussetzungen und Ereignisse, noch die langfristigen weltgeschichtlichen Wirkungen der *«Pax Augusta»*⁵ und der *«Augusteischen Schwelle»*⁶ erörtert werden, sondern ihre semantische Konstruktion in der römischen Geschichtstheologie und in referentiellen Repräsentationen der Augusteer,⁷ in literarischen Zeugnissen und Diskursen sowie in Feierlichkeiten und Bauwerken auf dem *«Campus Martius»* und dem *«Forum Augustum»* in Rom. Anschließend soll gezeigt werden, wie dieses Referenzsymbol einen heils- und universalgeschichtlichen Rang gewann, das bis in das Lucasevangelium und die Geschichtstheologie der kirchlichen Apologeten in mimetischer Anverwandlung Geltung behielt.

Die «Pax Augusta» in der augusteischen Geschichtstheologie

Die 4. Ekloge Vergils (ca. 40 v. Chr.) kann als «Grundtext für die poetische Geschichtsdeutung der augusteischen Zeit» (E. A. Schmidt)⁸ so gelesen werden, dass im Zusammenhang der Bürgerkriege nach Caesars Tod 44 v. Chr. nur eine

⁴ Erik Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*, in: Hochland, 30 (1932/1933), 289–299.

⁵ Vgl. u.a. Jochen Bleicken, *Augustus*, Berlin 1998; Klaus Bringmann, *Augustus*, Darmstadt 2007; Werner Dahlheim, *Augustus*, München 2010; Werner Eck, *Augustus und seine Zeit*, München 1998; Jörg Fündling, *Das Goldene Zeitalter. Wie Augustus Rom neu erfand*, Darmstadt 2013; Karl Galinsky, *Augustus. Sein Leben als Kaiser*, Darmstadt 2013; Ralf von den Hoff/Wilfried Stroh/Martin Zimmermann, *Divus Augustus*, München 2014; Dietmar Kienast, *Augustus*, Darmstadt 1992.

⁶ Vgl. Michael W. Doyle, *Empires*, Ithaca/London 1986, 83–98; Herfried Münkler, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft*, Berlin 2005, 105–126; Kurt A. Raaflaub/Mark Toher (Hg.), *Between Republic and Empire*, Berkely/Los Angeles 1990.

⁷ Vgl. u.a. Karl Galinsky, *Augustan Culture*, Princeton 1996; Raaflaub/Toher (Hg.), *Between Republic and Empire* (wie Anm. 6).

⁸ Ernst August Schmidt, *Augusteische Literatur*, Heidelberg 2002, 98.

göttliche Intervention die bevorstehende Apokalypse abwenden und dann einen universalen Frieden bringen kann:

«Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna.
iam nova progenies caelo demittitur alto.»⁹

Eduard Norden (1868–1941) wird man zustimmen dürfen, auch wenn man seine Herleitung der messianischen Hoffnungen des Alten und Neuen Testaments aus dem ägyptischen Kulturbereich nicht teilt, dass in dieser Textstelle der Bezug auf die Geburt Jesu Christi für die Christen, zumindest seit Constantin d. Großen,¹⁰ selbstevident ist:

«Die Endzeit ist also gekommen, die Geburt eines göttlichen Kindes steht bevor. Es ist berufen, nach Tilgung der alten Sündenschuld die Menschheit zu erneuern, für die ein Zeitalter des Friedens anbricht. Darob herrscht in der ganzen Welt, im Himmel wie auf Erden, Freude. Man stelle sich vor, einem Unbefangenen werde die Frage vorgelegt, welcher Text in diesen Sätzen auf seinen Wesensgehalt gebracht wird. Er würde antworten: der des Evangeliums.»¹¹

Ohne in eine exakte intertextuelle Analyse der Autoren Vergil und Horaz,¹² am Rande auch Ovid,¹³ Properz und Tibull eintreten zu können, wird man das seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert und das im Gefolge der Punischen Kriege auftretende, aus den sozialen Verwerfungen resultierende römische Krisenbewusstsein nicht nur auf die zeitgenössischen Bürgerkriege nach 44 beziehen dürfen. Diese Katastrophenangst verstand sich aitiologisch, indem die Dichter nunmehr an Stelle der cumäischen Sibylle und der Parzen,¹⁴ im Auftrag der Götter als «vates», in ihrer semisakralen Rolle als weise Lehrer, Mysterien- und Sühnepriester,¹⁵ die Ursachen der erst eben erfahrenen römischen Bürgerkriege in einem Schuldzusammenhang interpretierten, der in dem Bruderkonflikt zwischen Romulus und Remus gründete, ja sogar bis in den Krieg um Troja zurückreichte. Die begangene Blutschuld bedurfte nunmehr einer Sühne, die in erneuten Bürgerkriegen bestand bzw. die die «nova progenies», d.h. Oktavian, nach dem Willen der Götter zu leisten berufen war.

Der Umschwung von der Katastrophenstimmung zur Hoffnung auf Rettung lässt sich exakt auf Ende Juli 44 v. Chr. datieren,¹⁶ als das Volk anlässlich der «ludi Victoriae Caesaris» in dem «sidus Iulium» die Seele Julius Cäsars und damit

⁹ Vergil, ecl. 4, 4–8; vgl. Horaz, ep. 16.

¹⁰ Konstantin, Oratio ad sanctorum coetum (Fontes Christiani 4), hg. von Klaus Martin Girardet, Freiburg i. Br. 2013.

¹¹ Eduard Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig² 1931, 3.

¹² Schmidt, Augusteische Literatur (wie Anm. 8), passim.

¹³ Vgl. u.a. Alessandro Barchiesi, Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo, Rom/Bari 1994.

¹⁴ Vergil, ecl. 4, 47.

¹⁵ Vgl. Schmid, Augusteische Literatur (wie Anm. 8), 61–89.

¹⁶ Vgl. Bringmann, Augustus (wie Anm. 5), 77.

seine Apotheose zu sehen glaubte.¹⁷ Indem der junge Oktavian geschickt die am 1.1.42 vom Senat beschlossene Divinisierung seines Adoptivvaters für sich als *«Divi filius»* nutzte, fokussierte er die starke Friedens- und Heilssehnsucht auf seine Person und sein politisches Handeln, – also längst, bevor er den Sieg über Marcus Antonius bei Actium 31 v. Chr. und die Alleinherrschaft 27 errungen hatte. Horaz reflektierte diese Krisenerfahrung in einer aitiologischen Geschichtstheologie.

Auf die an Catulls *Peleus Epyllion*¹⁸ angelehnte 4. Ekloge des Vergil, die die sibyllinische Prophezeiung einer *«aurea aetas»* in einem neuen *«Aion»* nach der *«priscae vestigia fraudis»*¹⁹ und nach der Zeitenwende²⁰ auf die unmittelbare Gegenwart bezog, antwortete Horaz mit seiner 7. Epode (ca. 30 v. Chr.). In Verbindung mit der politisch konstruierten Rolle des Romulus in Ciceros *de officiis*²¹ und in der Deutung des zeitgenössischen römischen Bürgerkriegs zwischen Octavian und Sextus Pompeius 39–38 als wiederholtem Brudermord an Remus und damit als neuer Schuldverstrickung und Sühne eröffnet Horaz eine neue Perspektive: In typologisch-teleologischer Absicht interpretiert er die *«fata»* der römischen Geschichte so, dass an Stelle der Selbsterstörung im Bürgerkrieg die Niederwerfung äußerer Feinde, so Karthagos in der Vergangenheit und des Partherreichs in der Gegenwart,²² zu erfolgen hat.

Vergils erstes Georgicabuch (ca. 29 v. Chr.) nimmt in seinem Finale mit dem Gebet zu den *«Di patrii, indigetes et Romule Vestaque mater»*²³ in Anknüpfung an die erste Ekloge (40 v. Chr.) *«hic illum vidi iuvenem»*²⁴ explizit Bezug auf das Troja-Narrativ, indem es die Geschichtsdeutung des Horaz diskursiv aufnimmt: *«satis iam pridem sanguine nostro Laomendontae luimus periuria Troiae.»*²⁵ Der Rechtsbruch Laomedons gegenüber den Göttern und die ihm folgenden weiteren Verkettungen von Schuld und Sühne im trojanischen Krieg präfiguriert demnach nicht nur die unmittelbare Vergangenheit Vergils, sondern ist aitiologisch schuldhafter Ursache für die römischen Bürgerkriege, in dem die in mythischem Ursprung begründete Schuld Trojas gesühnt wird. Indem die verhängnisvolle Verkettung von Schuld und Sühne abbricht, wird die Hoffnung auf Rettung für die Zukunft in einem neuen *«Aion»* ermöglicht. An dieser Stelle wird der Raum für die *«renovatio»*, die sittlich-religiöse Erneuerung, und ihre soteriologische Funktion eröffnet.

¹⁷ Plin., n.h. 2,93f; Suet., Div. Jul. 88; Cass. Dio, 45,7,1.

¹⁸ Catull, c. 64.

¹⁹ Vergil, ecl. 4,31.

²⁰ Horaz, c. 1, 2, 29–52.

²¹ Cicero, de officiis 3, 10, 40–41.

²² Horaz, epod. 7,5,19; epod. 16.

²³ Vergil, georg. I, 498.

²⁴ Vergil, ecl. 1, 42; vgl. georg. 1, 500–501.

²⁵ Vergil, georg. 1, 501–502; ähnlich Horaz, c. 3, 3, 21–22.

Versteht man Vergils *Georgica* als «Grundtext»²⁶ für die Odenbücher I–III des Horaz (erschienen 23 v. Chr.), so wird man eine Entwicklung der Mythologemen von der 2. Ode des I. Buches zu den Römeroden 1–6 des III. Buches feststellen können: Betont Horaz im Gegensatz zu Vergil in der 2. Ode noch die Urschuld Roms und den schuldhaften Charakter der römischen Zwietracht in den Bürgerkriegen, so extrapoliert er, wohl vor dem Hintergrund der entstehenden *Aeneis* (29–19 v. Chr.), in seinen Römeroden (28–27 v. Chr.) diese Urschuld auf Troja. Über die *Georgica* hinausgehend entwickelt Horaz hier das Mythologem des vergöttlichten Marssohnes Romulus-Quirinus, der die trojanischen Meineide durch seine die Größe Roms begründende und garantierende «virtus» sühnt und die von den Göttern bestimmte Sendung Roms erfüllt.²⁷

Gleichwohl darf man bereits in Carmen 1,2 von Horaz eine elaborierte römische Geschichtstheologie²⁸ erkennen, die 3 Elemente in ihrem Narrativ enthält: 1. Jupiter bestimmt als strafender und Sühne fordernder Gott die Geschichte Roms, 2. Die aitiologische Konstruktion von Trojas Schuld- und Strafezusammenhang im trojanischen Krieg als Urgrund für das Verbrechen an Julius Caesar, das im Rache- und Bürgerkrieg zu sühnen ist, der in seinem Unmaß die Existenz Roms bedroht.²⁹ Das im Prodigium artikulierte «fatum» bezeichnet den Bürgerkrieg als Schuld und Sühne zugleich, 3. Die enge Beziehung von Göttern und Menschen erst ermöglicht die Sühne der im Bürgerkrieg erneut aufbrechenden Urschuld: Apollo als Sieger von Actium, Venus als Siegerin von Pharsalus, Mars als Sieger von Philippi und der junge Oktavian als «Caesaris ultor». In der den Bürgerkrieg überwindenden Sühne fungiert Apollo als Augur, Venus als Lächelnde, Mars als der Rom gegen äußere Feinde Beschützende und der sämtliche Energien des Friedens auf sich vereinigende und damit die Zeitenwende zu einem neuen «Aion» generierende «soter» Oktavian, der den «filius Maia»³⁰ verkörpert.

Der in Carmen 1,2 von Horaz «als Gegenstück zur *Aeneis* in der Form des Gebetes von *Georgica* I» (E.A. Schmidt)³¹ gedachte aitiologische Zusammenhang von Schuld und Sühne im Zusammenhang mit der römischen Geschichte, die teleologische Deutung der Rettungstat des Octavian aus dieser Verkettung unter der geschichtlichen Intervention Jupiters weisen über den Polytheismus von Vergils *Georgica* I mit dem Gebet an ihrem Finale hinaus auf einen Monotheismus, der als zureichende Voraussetzung dieser Geschichtstheologie präsumiert werden kann.³²

²⁶ Schmidt, *Augusteische Literatur* (wie Anm. 8), 83.

²⁷ Horaz, c. 1, 2,46 und c. 3, 3, 21–22; vgl. hierzu Hans Joachim Krämer, Die Sage von Romulus und Remus in der lateinischen Literatur, in: Helmut Flashar (Hg.), *Synusia. Fs. Wolfgang Schadewaldt*, Pfullingen 1965, 355–402.

²⁸ Horaz, c. 1, 2. Vgl. zum folgenden Schmidt, *Augusteische Literatur* (wie Anm. 8), 103–104; ders., *Zeit und Form. Dichtungen des Horaz*, Heidelberg 2002, 209–211.

²⁹ Vgl. Horaz, c. 1,2, 13–16.

³⁰ Horaz, c. 1,2, 43.

³¹ Schmidt, *Augusteische Literatur* (wie Anm. 8), 104–105.

³² Vgl. Schmidt, *Augusteische Literatur* (wie Anm. 8), 105.

Ohne auf die philologisch und geistesgeschichtlich relevante Frage nach der Urheberschaft dieser Geschichtstheologie im Einzelnen eingehen zu können, scheint angesichts des intensiven Diskurses zwischen Horaz mit seinen Oden I–III und Vergil die neuere Forschung «auch in Theologie und Regie der *Aeneis* schon Horazens Mitwirkung anzuerkennen.» (E.A. Schmidt)³³ Dafür spricht besonders die Rede Jupiters im 1. Buch der *Aeneis*: Dabei wird Carmen 1,2 in Anlehnung an die 7. Epode des Horaz als Schuld- und Sühnemythologem neu formuliert:

«aspera tum positis mitescent saecula bellis
cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus
iura dabunt.»³⁴

Indem die divinisierten Gründer Roms, Romulus und Remus, sich im neuen Äon des Friedens und des Rechts in geschichtstypologischer Perspektive versöhnen, signalisiert Vergil das Ende des Bürgerkriegs.

Horaz entwickelt nicht nur die Geschichtstheologie der *Aeneis*, sondern auch seine eigene weiter: Er lässt das in den Römeroden (III. Buch) artikuliert Mythologem von Troja als Gegenmacht gegen Rom mit seiner ihm Weltmacht ermöglichenden «virtus» in dem zur Säkularfeier 17 v. Chr. von Augustus in Auftrag gegebenen *Carmen Saeculare* weit hinter sich.

Der Herr dieser Säkularfeier, der «Apollo Palatinus», wird in dem ca. 13 v. Chr. entstandenen IV. Odenbuch in Anlehnung an die *Aeneis* zum Herrn der Geschichte, in dessen Namen Augustus bereits 31–30 v. Chr. den Krieg gegen Marcus Antonius geführt und gewonnen hatte.

«ni tuis (sc. Apollinis) flexus Venerisque gratae
vocibus divom pater adnuisset
rebus Aeneae potiore ductos
alite muros.»³⁵

In der römischen Friedens- und Weltherrschaft sind nunmehr nach diesem Theologem alle inneren Antagonismen aufgehoben und äußeren Kriege überwunden. Die in unmittelbarer Vergangenheit gemachte Katastrophenerfahrung wird in dem aus der Zeitenwende hervorgehenden neuen «Aion tua, Caesar, aetas»³⁶ der «Pax Augusta» als eschatologisches «telos» der römischen Geschichte gedeutet, auf das hin Jupiter in Verbund mit Apollo die Römer hingelenkt hat. In dieser Geschichtstheologie ist Augustus kein Gott,³⁷ sondern ein von den Göttern gesandter Mensch, der deren eschatologisch bestimmten Willen erfüllt und der

³³ Schmidt, *Augusteische Literatur* (wie Anm. 8), 105.

³⁴ Vergil, *Aen.* 1, 291–293.

³⁵ Horaz, c. 4,6, 21–24.

³⁶ Horaz, c. 4,15, 4.

³⁷ Zur Divinisierung bzw. Konsekration des Augustus vgl. Manfred Claus, *Kaiser und Gott*, München/Leipzig 2001, 54–75.

nach seinem Tode die Apotheose erfährt,³⁸ – ein Theologem, das sich aus dem Mythologem des auf Erden wandelnden Gottes³⁹ entwickelte.

Der aus dem hellenistischen Kontext mimetisch romanisierte «soter» findet in Romulus und Aeneas seine aitiologischen Protagonisten, die teleologisch und typologisch auf den «soter» Augustus⁴⁰ hin von den sich als «vates» verstehenden Dichtern Vergil,⁴¹ Horaz,⁴² Tibull⁴³ und Properz⁴⁴ gedeutet werden. Die «fata» des Ovid⁴⁵ bestimmen Richtung und Ziel der teleologischen Geschichtstheologie, die somit im «soter» Augustus die Erfüllung der römischen Geschichte sehen kann.

Die «ludi saeculares» und die Heilsbotschaft der «Ara Pacis Augustae»

Vor dem Hintergrund des von den Augusteern erwarteten⁴⁶ und gefeierten⁴⁷ Erfolgs gegenüber den Parthern 20 v. Chr., der Erneuerung des Senats und der «leges Iuliae» zur sittlichen Festigung der Ehe⁴⁸ machten die «ludi saeculares»⁴⁹ einer breit partizipierenden Öffentlichkeit deutlich, dass mit Augustus als «soter» die «Pax Augusta» als «aurea aetas» angebrochen war.

Unter den Schlüsselnormen der wieder hergestellten «virtus», des «mos maiorum» und des «decus» erarbeiteten unter der Leitung von Augustus mit Agrippa die «XV viri sacris faciundis» das Konzept, das von C. Ateius Capito gemäß den Normen des Sakralrechts in das aus dem dreitägigen Fest mit anschließenden Spielen bestehende Ritual umgesetzt wurde.

Nachdem Herolde schon Monate zuvor das Fest angekündigt hatten und das «sidus Iulium» wieder erwartet wurde, erfolgten die privaten Reinigungen, die unter Aufsicht des Augustus als «magister» der «XV viri» vorgenommen wurden. Unter deutlichem Bezug auf die mythisch konnotierte agrarische Vergangenheit

³⁸ Horaz, c. 1, 12; c. 3,3; c. 3,4; Vergil, Aen. 1, 289–290.

³⁹ Vergil, ecl. 1; ecl. 4; Horaz c. 1,2; Vergil, georg. I, Proömium und Finale; georg. III, Proömium.

⁴⁰ Gerhard Binder, Lied der Parzen zur Geburt Oktavians. Vergils vierte Ekloge, in: Gymnasium, 90 (1983), 102–122.

⁴¹ Vergil, Aen. 3, 358–361 und 712–713; 6, 78.

⁴² Horaz, c. 3, 3; carmen saeculare; c. 4, 2. 6. 15.

⁴³ Tib. 2, 5.

⁴⁴ Prop. 4, 6, 37–44.

⁴⁵ Ovid, Met. 15, 431ff.

⁴⁶ Horaz, c. I, 2, 21–24; I, 2, 51–52; I, 12, 53–54; I, 21, 13–15.

⁴⁷ Horaz, carmen saeculare 54; Res gestae Divi Augusti, 29, 2.

⁴⁸ Vgl. Meret Strothmann, Augustus – Vater der res publica, Stuttgart 2000, 60; vgl. Angelika Mette-Dittmann, Die Ehegesetze des Augustus, Stuttgart 1991.

⁴⁹ CIL VI Nr. 32332 = ILS 5050: Acta sacrorum saecularium celebratorum anno u.c. 737; Res gestae Divi Augusti 22, 4; Dio, 54, 18, 2; Sueton, Augustus 31, 4; Münze des M. Sanquinius, Rom 17 v. Chr., in: Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München⁵2009, 173 Anm. 132; im Weiteren folge ich Zanker, ebd., 171–177, Georg Wissowa, Die Saecularfeier des Augustus, in: ders. (Hg.), Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte, München 1904, 192–210, Bärbel Schnegg-Köhler, Die augusteischen Säkularspiele, München/Leipzig 2002; vgl. Dahlheim, Augustus (wie Anm. 5), 248–250.

Roms⁵⁰ nahmen Priester am Vorabend des Festes Erstlingsfrüchte entgegen und verteilten sie wieder während der Feiern, die an verschiedenen Kultstätten prachtvoll inszeniert wurden. Zunächst wurden in nächtlichen Ritualen den Moiren, Eileithyien und der Terra Mater geopfert.

Augustus beschwor als Opferpriester das Heil für das *«Imperium Romanum»*, für die *«maiestas»* des *«populus Romanus»* und für sich und sein Haus. Die bei Tage inszenierten Opfer galten Jupiter am ersten Tage, Juno Regina am zweiten Tage, beide auf dem Kapitol, Apollon, Diana und Latona am dritten Tage auf dem Palatin. Augustus und Agrippa traten wieder in ihrer Funktion als Opferpriester auf. 110 ausgewählte Matronen riefen im Chor Juno um ihren Segen für das Gemeinwesen und ihre Familien an. Vor dem Tempel des *«Apollo Palatinus»* sangen je 27 weißgekleidete Jungen und Mädchen das von Horaz als *«sacerdos musarum»* gedichtete *«carmen saeculare»*:

«Roma si vestrum est opus Iliaeque
litus Etruscum tenuere turmae,
iussa pars mutare lares et urbem
sospite cursu,
[...]
Quaeque vos bobus veneratur albis,
clarus Anchisae Venerisque sanguis,
impetret, bellante prior, iacentem
lenis in hostem.»⁵¹

Das Troja-Narrativ positiv konnotierend erscheint Aeneas als aitiologischer Vorgänger des Augustus, der den verhängnisvollen Schuld- und Sühnezusammenhang in der *«Pax Augusta»* auflöst:

«iam mari terraque manus potentis
Medus Albanasque timet securis,
iam Sythae responsa petunt, superbi
nuper et Indi,
iam Fides et Pax et Honos Pudorque
priscus et neglecta redire Virtus
audet adparetque beata pleno
Copia cornu.»⁵²

Indem die im *«carmen saeculare»* besungenen Themen in den Ritualen des Festes und den Bildern von Apollo und Diana im Apollo-Tempel, in dem wahrscheinlich die unter Aufsicht des Augustus vom *«collegium»* der *«XV viri»* neu redigierten sibyllinischen Bücher aufbewahrt wurden, ihr Pendant fanden, bot sich den im Zuge der Opfernden sich befindlichen Teilnehmern der *«ludi saecu-*

⁵⁰ Vgl. Vergil, *georg.*, passim. Zur botanischen Symbolsprache der Ara Pacis Augustae vgl. die ikonographische Studie Giulia Caneva, *Il codice botanico di Augusto*. Roma – Ara Pacis, Rom 2010.

⁵¹ Horaz, *carmen saeculare*, 37–52.

⁵² Horaz, *carmen saeculare*, 53–60.

lares» ein Gesamtkunstwerk an, in dessen Zentrum die versöhnende Friedenspolitik des Augustus als neuer Romulus stand.

Zudem spiegeln sich in diesen Versen des Horaz wie auch im besungenen Festritual die religionspolitischen Bemühungen des Augustus, die durch die hellenistischen Einflüsse geschwundenen «mores maiorum»⁵³ im neuen Kontext des Prinzipats zu restaurieren, indem er verfallene Tempel reparierte, das Priestertum wieder zur Geltung brachte und die religiöse Literatur förderte,⁵⁴ wie seine gesamte Gesetzgebung des «iura dare»⁵⁵ den altrepublikanischen Normenkodex wiederherstellen wollte, um die Größe Roms wieder auf ein ethisches Fundament zu stellen.

Sinnfälliger Ausdruck dieser Politik war neben der Errichtung des «Apollo-Palatinus-Tempels» als neuem Zentrum der Macht⁵⁶ und dem Bau des «Forum Augustum», 40 Jahre nach dem Gelöbnis in der Schlacht von Philippi 42 v. Chr. eingeweiht,⁵⁷ mit seinem der Vision Vergils folgenden heilsgeschichtlichen «virtus» und «pietas» darstellenden Bildprogramm, das in der Cella des «Mars-Ulterior-Tempels» mit den darin aufbewahrten, von den Parthern 20 v. Chr. wieder eroberten «signa»⁵⁸ in der Quadriga des alle «summi viri» transzendierenden und versöhnenden «pater patriae»⁵⁹ als Garanten des inneren und äußeren Friedens⁶⁰ seinen Höhepunkt fand, die Errichtung der 9 v. Chr. eingeweihten Ara Pacis Augustae im urbanistischen Kontext mit dem «Mausoleum Augusti» und dem «solarium Augusti»⁶¹ auf dem Campus Martius. Ein riesiger, dem Sonnengott geweihte Obelisk aus Ägypten, – Symbol Sieges von Actium 31 v. Chr. und der Universalmonarchie des «princeps» – der als Zeiger diente, warf den Schatten so, dass durch die Mitte der Ara Pacis die Linie des Äquinoktiums verlief. Der Geburtstag des Augustus (2. September) lag an den beiden Herbstäquinoktien, an denen das Sternzeichen der Waage einsetzte. Die Linie der Wintersonnwende, die am Tage der Empfängnis des Augustus im Sternzeichen des «capricornus» begann, war ebenfalls von 2 Punkten aus mit der Ara Pacis verbunden. Durch das

⁵³ Vgl. Bleicken, Augustus (wie Anm. 5), 520.

⁵⁴ Vgl. Kurt Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960, 294–296.

⁵⁵ Vgl. u.a. Strothmann, Augustus (wie Anm. 37), 57.

⁵⁶ Vgl. Strothmann, Augustus (wie Anm. 48), 62–64; Jean Gagé, Apollon Romain, Paris 1955, 523; Paul Zanker, Der Apollo-Tempel auf dem Palatin, in: Città e Architettura nella Roma Imperiale, in: Annal/Rom Suppl. X (1983), 21–40; Eckard Lefèvre, Das Bildprogramm des Apollo-Tempels auf dem Palatin, Konstanz 1989.

⁵⁷ Vgl. u.a. Paul Zanker, Forum Augustum, Tübingen 1968; Valentin Kockel, Beobachtungen zum Tempel des Mars Ultor und zum Forum des Augustus, in: RM, 90 (1983), 421–455; ders., Forum Augustum, in: LTUR, II (1995), 289ff; Joachim Ganzert, Der Mars-Ulterior-Tempel auf dem Augustusforum in Rom, Mainz 1996.

⁵⁸ Horaz, Carmen saeculare, 54; Res gestae Divi Augusti, 29, 2–3; vgl. Zanker, Augustus (wie Anm. 49), 188–196.

⁵⁹ Res gestae Divi Augusti, 35, 1.

⁶⁰ Vgl. Zanker, Augustus (wie Anm. 49), 213–215.

⁶¹ Vgl. Zanker, Augustus (wie Anm. 49), 148–149.

«Horoskop des neuen Herrschers» (E. Buchner)⁶² und durch den Lauf der Sonne, der mit dem Empfängnis- und Geburtstag des «soter» verbunden war, erhielt die durch die kosmisch bestimmte Geburt des «soter» generierte «aurea aetas» des Friedens die auch in den literarischen Synekdochon enthaltene heilsgeschichtliche Bedeutung, in der Geburt, Sieg und Tod des «princeps» aufgehoben waren und in der auf die Apotheose des «Divi filius»⁶³ verwiesen wurde.

Das Bildprogramm der Ara Pacis⁶⁴ steht ebenfalls in engem Bezug zur Geschichtstheologie Vergils und zu den «ludi saeculares»: Die Friedensgöttin «Pax», der Erdgöttin «Tellus» bzw. der «Venus» als Göttin der Fruchtbarkeit angeglichen, die triumphierende, vergöttlichte «Roma» und der Fruchtbarkeitssymbole enthaltende «paradiesische» (Zanker)⁶⁵ Rankenfries verweisen auf das neue «Aion» der «aurea saecula»⁶⁶ der Fülle und des Friedens. «Die politische Mahnung des Princeps (in seiner Familienpolitik; Anm. des Vf.) wurde in ein ästhetisch ansprechendes Bild umgesetzt, mit dessen Gehalt sich jeder identifizieren konnte.» (Zanker)⁶⁷

In unmittelbarem Bezug auf Augustus als «soter», wie er auf dem Augustus-Forum ikonographisch festgehalten ist, nimmt das Relief des «pius Aeneas» das Motiv der Gründerfigur Roms auf, der seinen aus Troja geretteten Penaten opfert. Auch die Szene des nordwestlichen Reliefs erinnert aitiologisch an das Lupercal, in dem im Beisein des Gottes Mars Romulus als weiteres Gründungssymbol Roms von der «lupa» gesäugt wird. Zudem erscheint die Figur des «princeps» im Zuge der der «Pax Augusta» opfernden hohen Beamten und der 4 bedeutendsten Priesterkollegien: der «pontifices», «augures», «XV viri sacris faciundis», «VII viri epulorum» und den 4 «flamines». Augustus inmitten des Opferzugs, etwas größer dargestellt als seine Begleiter, nimmt gleichwohl keine exponierte Position in diesem Fries ein: «Im Dienst der erneuerten «pietas» löst sich das Problem der Rangordnung und Macht von selbst. Der historische Augenblick wird zum Leitbild für eine ewige Ordnung». (Zanker)⁶⁸

Der heils- und universalgeschichtliche Rang des Weltgedichts⁶⁹ der Augusteer

Die semantische und ikonographische augusteische Ideenwelt deutet aber nicht nur den Ort römischer Geschichte aitiologisch von der Gegenwart des Prinzipats bzw. umgekehrt die mythisch konstruierten Anfänge auf ihre teleologische Erfüllung im neuen «Aion» der «aurea aetas» des augusteischen Zeitalters hin, sondern gewinnt ihre universale, die römische Kultur dieses Zeitalters transzendie-

⁶² Vgl. Edmund Buchner, *Solarium Augusti und Ara Pacis*, in: RM, 83 (1976), 347; ders., *Die Sonnenuhr des Augustus*, Mainz 1982; Galinsky, *Augustan Culture* (wie Anm. 7), 146.

⁶³ Claus, *Kaiser und Gott* (wie Anm. 37), 54–75.

⁶⁴ Vgl. Zanker, *Augustus* (wie Anm. 49), 179–188.

⁶⁵ Zanker, *Augustus* (wie Anm. 49), 184.

⁶⁶ Vergil, *Aen.* 6, 792–793.

⁶⁷ Zanker, *Augustus* (wie Anm. 49), 180.

⁶⁸ Zanker, *Augustus* (wie Anm. 49), 128.

⁶⁹ Zum Begriff des Weltgedichts vgl. Schmidt, *Augusteische Literatur* (wie Anm. 8), 117.

rende Dimension gerade dadurch, dass ihr emblematischer Gehalt wie auch ihre explizite Thematik kosmologisch grundiert sind. Das im augusteischen Weltverständnis enthaltene Potential an Wahrheit macht es zum Paradigma der okzidentalen Kultur «kat exochen»: Was für die augusteische Literatur gilt, darf für die Kultur des gesamten «saeculum Augustum» vindiziert werden: Indem die augusteische Kultur «entscheidend Neuartiges gegenüber Griechenland» (Ernst Zinn)⁷⁰ schuf, ermöglichte sie «dichterisches Bewusstsein als höchstes Epochenbewusstsein, Selbstoffenbarung des Individuums als Vergegenwärtigung der ganzen Fülle und Breite des Menschlichen ... Und nicht minder was neben dem Gestalten das Wirken betrifft: dichterische Einheit und Universalität als Ausdrucksform imperialer Geistesmacht; Heiligung des dichterischen Worts ... dichterisches Bewusstsein als Sendungsbewusstsein, Dichtertum als «Priestertum», die Dichtung als Trägerin und Vollzieherin einer Mission.» (Zinn)⁷¹

Im Universalismus des «saeculum Augustum», der sich durch die gelungene «Synthese und Summe der bisherigen (d.h. auch der griechischen und römischen; Anmerkung des Verfassers) Kulturentwicklung» (Viktor Pöschl)⁷², durch die Einheit von «res publica» und Kultur und durch sein Verständnis von Form als Abbild der Ordnung der Welt und seinen verpflichtenden Willen zum Prinzipiellen, der sich u.a. in der strengen Axialsymmetrie augusteischer Architektur ebenso wie in den auf die jeweilige Mitte hingordneten Bauformen der Dichtung Vergils objektiviert⁷³ und zur Erziehung in einer humanen Bürgerkultur hin auszeichnet, erreichen die ideellen, öffentlichkeitswirksamen Gehalte der «humanitas» in Dichtung und bildender Kunst durch ihre Zentrierung auf Rom als der seinshaften Mitte des «orbis terrarum» ihre allgemeine anthropologische, transkulturelle und transepoche Dimension weit über die bloße legitimationsstiftende Funktion für den Principat hinaus: Indem «die großen augusteischen Dichter ... das Römische, die eigene Zeit, die eigene Person als Synekdochen des Menschlichen, der «conditio humana»» (E. A. Schmidt)⁷⁴ darstellen, ist die jeweilige schöpferische Subjektivität der künstlerischen Gehalte in der universalen Objektivität des augusteischen Rom und der «Pax Augusta» aufgehoben.⁷⁵

Dieses Potential der augusteischen Universalität entfaltete sich trotz der politischen Umbrüche in der Spätantike performativ gerade da am intensivsten, wo sie mit ihrer Heilsbotschaft zwischen der griechischen und der christlichen Kultur vermittelte.

⁷⁰ Ernst Zinn, Die Dichter des alten Rom und die Anfänge des Weltgedichts, in: Antike und Abendland, 5 (1956), 7–26; Zitat 25.

⁷¹ Zinn, Die Dichter des alten Rom (wie Anm. 70), 25–26.

⁷² Viktor Pöschl, Grundzüge der augusteischen Klassik, in: ders. (Hg.), Kunst und Wirklichkeitserfahrung in der Dichtung. Kleine Schriften I, Heidelberg 1979, 26.

⁷³ Vergil, ecl. 1, 42; vgl. Pöschl, Grundzüge (wie Anm. 72), 26–27.

⁷⁴ Schmidt, Augusteische Literatur (wie Anm. 8), 121.

⁷⁵ Vgl. Zinn, Die Dichter des alten Rom (wie Anm. 70), 26: «... der Mittelpunkt (Rom) ist gegeben, dort hat jedes Ich seine Rückendeckung und umfasst von dort das Ganze oder Ausschnitte («templa») des Ganzen».

Das Theologumenon der <Pax Augusta> in der <translatio>: Die Mimesis der <fata> zur <providentia Dei> im frühchristlichen Paradigma der <praeparatio evangelica> des Neuen Testaments und der Kirchenväter

Im Kontext ihrer Entstehungsgeschichte erscheinen die Aussagen des Lucas-Evangeliums wie auch der Kirchenväter als Referenzen auf das theologische Paradigma der <Pax Augusta>; eine ahistorische, bloß systematischen Kriterien folgende Hermeneutik dürfte demnach obsolet sein, wie auch Benedikt XVI.⁷⁶ jüngst darlegte, ohne den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens an die Heilsuniversalität Jesu Christi im geringsten in Frage zu stellen. Andererseits transzendiert Benedikt XVI. die historisch-kritische durch die von ihm favorisierte, aus den USA stammende «kanonische Exegese»,⁷⁷ die die Einheit der Schrift betont und die durch die Wiederentdeckung der den Kirchenvätern⁷⁸ und dem Ersten Nicäum 325 geläufigen, bereits von Vergil angewandten⁷⁹ typologischen Methode, es ermöglicht, die Geschichte wesentlich wiederum als Heilsgeschichte in eschatologischer Perspektive auf der dogmatischen Basis der <regula fidei> zu begreifen.⁸⁰

Der sich entwickelnde jeweilige materielle Gehalt dieser diversen neutestamentlichen und patristischen Referenzen werden im Folgenden unter den Terminus der <translatio>⁸¹ subsumiert, der die komplexen referentiellen Diskurse und mimetischen Anverwandlungen der Synekdoche zum Theologumenon der <Pax Augusta> als einen dynamischen Prozess so interpretiert, dass nicht nur Rezeptionsvorgänge in den Blick genommen werden, sondern dass das Theologumenon der <Pax Augusta> mit ihrer universalen providentiellen Botschaft als aktive, dynamische Potenz verstanden wird,⁸² die weit über das <saeculum Augustum> hinaus das christlich geprägte Geschichts- und Heilverständnis maßgeblich bestimmte. Auf Metaebene wird damit die typologische Methode und das Theorem der Pfadabhängigkeit durch den Schlüsselbegriff der <translatio> auf die ihrerseits typologisch verfahrenen Botschaften des Lucas-Evangeliums und der Kirchenväter in einer heilgeschichtlichen Perspektive angewandt.

⁷⁶ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg/Basel/Wien 2012, 9.

⁷⁷ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 17–19; zur Methodologie der Exegese vgl. auch Marius Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen 2007, 48–49.

⁷⁸ Raiser, Bibelkritik (wie Anm. 77), 108–118.

⁷⁹ Gerhard Binder, Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis, Meisenheim am Glan 1971, 1–6.

⁸⁰ Raiser, Bibelkritik (wie Anm. 77), 376–377.

⁸¹ Zum Terminus vgl. Werner Goetz, Translatio Imperii, Tübingen 1958, 17–36.

⁸² Vgl. Schmidt, Augusteische Literatur (wie Anm. 8), 117–125.

Das Lucasevangelium

Geht man davon aus, dass für das lukanische Doppelwerk in seiner literarischen Form, in der Individualität des Autors und in seiner Orientierung an der Kommunikation mit einer breiten Öffentlichkeit,⁸³ trotz seiner fließenden Grenze zwischen Literatur und Verkündigung, eine gewisse Nähe zur antiken Historiographie unübersehbar ist,⁸⁴ impliziert dies auch, dass Lucas, eingebunden in die politischen Orientierungen und kulturellen Ordnungsvorstellungen seiner hellenistisch-römischen Umgebung, den Verlauf der Heilsgeschichte in Korrelation zur Geschichte des «Imperium Romanum» konzipiert, wie die vielfältigen Synchronismen seines Evangelium⁸⁵ belegen: «Ohne es zu wissen, trägt der Kaiser zur Erfüllung der Verheißung bei: Die Geschichte des römischen Weltreiches und die Heilsgeschichte, die Gott mit Israel gestiftet hat, durchdringen einander» (Benedikt XVI.)⁸⁶

Auch wenn man in Zweifel zieht, dass Lucas dem «princeps» Augustus eine heilsgeschichtliche Funktion zuschreibt,⁸⁷ wird man gleichwohl nicht übersehen können, dass die Parusie Jesu in ihrer Historizität und in ihrem welt- und reichsgeschichtlichen Kontext zunächst zumindest chronologisch auf den «princeps» und die «Pax Augusta» im Sinne einer Koinzidenz zwischen dem «Census Augusti» und der Geburt Christi hingeordnet ist.⁸⁸ Benedikt XVI. geht aber noch weiter: «Lukas hat bewusst mit dem Hinweis auf Kaiser Augustus und auf die ganze Ökumene einen zugleich historischen und theologischen Rahmen für die zu erzählenden Ereignisse hergestellt.» (Benedikt XVI.)⁸⁹ Abgesehen von Datierungsfragen⁹⁰ bezeugt Lucas eine deutliche, den Christen paränetisch empfohlene Loyalität dem «Imperium Romanum» gegenüber,⁹¹ indem sein Weihnachtsgeschichte die gesetzestreue Registrierung von Maria und Josef in die Steuerlisten zum Zwecke des römischen Provinzialzensus, der von dem Legaten Quirinius durchgeführt wurde,⁹² performativ betont, wenngleich die Registrierung in Steuerlisten und die damit verbundene Entrichtung von Steuern an den paganen

⁸³ Lk, Prolog, 1,1–4.

⁸⁴ Vgl. u.a. Dieter Timpe, Römische Geschichte und Heilsgeschichte, Berlin/New York 2001, 40–57; Klaus Berger, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011, 211; Martin Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1984; Jens Schröter, Lukas als Historiograph, in: Eva-Maria Becker (Hg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin/New York 2005, 237–262.

⁸⁵ Lk 2,1; 3,1.

⁸⁶ Benedikt XVI., Jesus. Prolog (wie Anm. 76), 74.

⁸⁷ So Stefan Schreiber, Weihnachtspolitik, Göttingen 2009, 68ff. mit der fragwürdigen Hypothese, sozial marginalisierte Gruppen hätten das Evangelium rezipiert (68).

⁸⁸ Lk 2,1–3.

⁸⁹ Benedikt XVI., Jesus. Prolog (wie Anm. 76), 73.

⁹⁰ Vgl. u.a. Benedikt XVI., Jesus. Prolog (wie Anm. 76), 72–73; Hans Ulrich Instinsky, Das Jahr der Geburt Christi, München 1957, 19ff.

⁹¹ Vgl. Mt 22,15–22; Röm 13,6–7.

⁹² Lk 2,2–5.

Staat einer rigiden Auslegung jüdischer Normen entgegenstand, wie die von Josephus Flavius beschriebene zelotische Rebellion des Judas des Galiläer belegt.⁹³

Darüber hinaus lässt sich die lukanische Geburtsgeschichte Jesu als «symbolische Erzählung» (Markus Reiser)⁹⁴ interpretieren: In der Übertragung des dem «princeps» gewidmeten Attributs «soter» auf das neugeborene Jesuskind durch die Engel liegt demnach eine typologische Aussage im Sinne einer Synekdoche im Prozess der «translatio» vor:

«Heute ist euch in der Stadt Davids
der Retter geboren;
er ist der Messias, der Herr.»⁹⁵

Auch der sich anschließende Engelgesang steht in einem Verweiszusammenhang mit der «Pax Augusta»:

«Verherrlicht ist Gott in der Höhe
und auf Erden ist Friede
bei den Menschen seiner Gnade.»⁹⁶

Im Kontext des Theologumenon und der Referenzsynekdoche der «Pax Augusta», die im kollektiven und kulturellen Gedächtnis des «Imperium Romanum», bei hellenisierten und romanisierten Juden wie Philon von Alexandria⁹⁷ und Josephus Flavius⁹⁸ und im Adressatenkreis des Lucas präsent war,⁹⁹ gewinnt die Botschaft der Engel eine christologisch-heilsgeschichtliche Bedeutung: Jesus Christus als incarnierter Logos bringt nunmehr im neuen «Aion», «als aber die Zeit erfüllt war»,¹⁰⁰ den universellen Frieden des Reiches Gottes. Von daher ist auch unter Beachtung der typologischen Methode eine christologische Interpretation der 4. Eclogie des Vergil durchaus dogmatisch legitim, wie sie Benedikt XVI. vertritt.¹⁰¹

⁹³ Flavius Josephus, Bell. Jud. II, 8,1; Antiquitates XVIII, 1,1 und 1,6; XX, 5,2; Apg 5,37; vgl. Klaus Wengst, Pax Romana, München 1986, 112ff.

⁹⁴ Markus Reiser, Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?, in: Erbe und Auftrag, 79 (2003), 451–463; Zitat 456.

⁹⁵ Lk 2,11.

⁹⁶ Lk 2,14; vgl. Benedikt XVI., Jesus. Prolog (wie Anm. 76), 83–85.

⁹⁷ Philolog. 308ff; vgl. Günter Stemberger, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden, Darmstadt 1983, 43–48.

⁹⁸ Flavius Josephus, Bell. Jud. V, 9,3; vgl. Stemberger, Die römische Herrschaft (wie Anm. 97), 33–37.

⁹⁹ Kalendererlass der Provinz Asia aus der Stadt Priene 9 v. Chr., OGIS 458; vgl. Augustuspreis aus Halikarnaß, in: Charles T. Newton/Edward L. Hicks/Gustav Hirschland/Frederick H. Marshall (Hg.), The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum IV (by G. Hirschfeld), London 1893, Nr. 894; vgl. hierzu Ernst Dassmann, Kirchengeschichte, Bd. I, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 72–73; Alois Stöger, Das Evangelium nach Lucas, 1. Teil. Geistliche Schriftlesung Bd. 3/1, Düsseldorf 1963, 74.

¹⁰⁰ Gal 4,4.

¹⁰¹ Vgl. Benedikt XVI., Jesus. Prolog (wie Anm. 76), 62–63 und 70–71; vgl. Stephen Benko, Vergil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation, in: ANRW II, 31.1 (1980), 646–705; Alfons Kurfess, Vergils vierte Eclogie bei Hieronymus und Augustinus, in: Sacris erudiri, 6 (1954), 5–13.

Eine die das Theologumenon der «Pax Christi» mit dem der «Pax Augusta» in Beziehung setzende Hermeneutik erhellt mithin auch die dogmatische Dimension der Engelsbotschaft. Umgekehrt gilt: Eine kontextualisierende Interpretation des Lucasevangeliums nimmt daher nicht nur nichts von dem Verständnis der Heilsuniversalität des Herrn, sondern vertieft sie noch mit ihrer historischen, allerdings nicht relativierenden Methode, wie Benedikt XVI. treffend feststellt: «Ohne zu wissen, trägt der Kaiser (sc. Augustus) zur Erfüllung der Verheißung (sc. Micha 5,1–3) bei: Die Geschichte des römischen Weltreiches und die Heilsgeschichte, die Gott mit Israel gestiftet hat, durchdringen einander.»¹⁰²

Ohne zu übersehen, dass Lucas eine irreduzible Differenz zwischen dem sterblichen Augustus und dem Schöpfer artikuliert, bleibt festzuhalten, dass der Evangelist der «Pax Augusta» eine providentielle Funktion im Sinne der «praeparatio evangelica» zuschreibt, – ein performatives Narrativ, das als stabiles Deutungsmuster von den zu behandelnden Kirchenvätern¹⁰³ geradezu in Pfadabhängigkeit rezipiert wurde und das auch durch die später entstandene Apokalypse des Johannes nichts von seiner Interpretationshoheit verlor, abgesehen davon, dass das in ihr beschworene Tier sich nicht notwendigerweise auf Domitian bzw. das «Imperium Romanum» beziehen muss.¹⁰⁴

Die Kirchenväter von Melito von Sardes (ca. 120–ca. 190) bis Eusebius von Caesarea (ca. 264–339)

Im Folgenden sollen die patristischen Positionen rekonstruiert werden, die die «traditio apostolica» bzw. «paradosis» philosophisch-theologisch reflektierend die «auctoritas patrum» begründeten, indem sie mit normativem Geltungsanspruch ihre Theologumena als «regula fidei» verkündeten.

Die um die Mitte des 2. Jahrhunderts aufkommende literarische Gattung der apologetischen Schriften¹⁰⁵ sind nur im Kontext einer Öffnung der frühen Kirche auf die pagane Kultur hin und damit verbunden der Gewinnung der paganen Oberschichten für den christlichen Glauben verständlich. Mit der zunehmenden Akzeptanz des Christentums durch die stoisch geprägten hellenistisch-römisch Funktionseliten versuchte die nachapostolische Kirche die Vernünftigkeit des

¹⁰² Benedikt XVI., Jesus. Prolog (wie Anm. 76), 9 und 74; vgl. Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium. Erster Teil. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. III.1, Freiburg/Basel/Wien, 1969, 99.

¹⁰³ Vgl. u.a. Richard Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, in: Raban von Haehling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, Darmstadt 2000, 205–236, bes. 209–211: Über Lucas lässt sich gerade nicht nachweisen, dass Augustus von der in der Johannesapokalypse (Joh Ap 18), artikulierten Kritik am vergöttlichten Kaiser nicht ausgenommen wird.

¹⁰⁴ Vgl. Ulrike Riemer, Das Tier auf dem Kaiserthron? Stuttgart/Leipzig 1998, 168–172.

¹⁰⁵ Vgl. u.a. Michael Fiedrowicz, Christen und Heiden, Darmstadt 2004; ders., Apologie im frühen Christentum, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006; ders., Theologie der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien 2007; Peter Guyot/Richard Klein (Hg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Darmstadt 1997.

Glaubens als *«vera philosophia»* gegenüber der platonischen und stoischen Philosophie und politisch ihre Loyalität gegenüber dem *«Imperium Romanum»* unter Beweis zu stellen, vor allem deswegen, weil das Reskript Kaiser Trajans (53–117) mit seinem *«conquirendi non sunt»*¹⁰⁶ ihnen eine gewisse Rechtssicherheit gewährte.

Im Fokus ihrer Diskurse, die Justinus Martyr (gest. 165) als erster anführt, stand die positiv konnotierte Synekdoche der *«Pax Augusta»*.¹⁰⁷ Adressaten dieser Apologien waren die um die *«salus imperii»* bemühten humanitären Antonine, die bei den Paganen wie auch bei den Christen gleichermaßen hohes Ansehen genossen.¹⁰⁸

Melito von Sardes (ca. 120–ca. 190) konstruiert in seiner Verteidigungsschrift 172¹⁰⁹ eine Koinzidenz, nach der mit der Machtentfaltung des *«Imperium Romanum»* in der *«Pax Augusta»* die Geschichte des Glaubens in ein neues Zeitalter eintritt: Der Synchronismus von *«salus imperii»* als einer stoischen Synekdoche¹¹⁰ und der das Wohlergehen des Reichs begünstigenden Entfaltung des christlichen Glaubens als *«vera philosophia»* gewinnt in der *«Pax Augusta»*, in der der Logos Mensch wurde, einen heilsgeschichtlichen Rang.¹¹¹

Wie bereits Paulus die Herrschaft des *«Imperium Romanum»* im Heilsplan Gottes verankert sah,¹¹² das damit eine katechontische Funktion gegen die Ankunft des Antichristen erfüllt,¹¹³ so kann auch Melito im Gefolge des ersten Clemensbriefes¹¹⁴ die Christen auffordern, für diese Ordnung und seinen *«conservator generis humani»* zu beten. So wird, wie im Weltgedicht der Augusteer, das Heil des Reiches mit dem der Individuen in der umfassenden Heilsökonomie Gottes verknüpft.¹¹⁵

Auch für Tertullian (ca. 150–220) gilt der Synchronismus von *«Pax Augusta»* und der Inkarnation des Logos. Er konstruiert in apologetischer Absicht ebenso wie Melito von Sardes eine Reihe der dem Christentum wohl gesonnen *«optimi principes»* und eine solche, die die Christen verfolgten. Die an den Kaiser gerichtete Botschaft Tertullians ist eindeutig: Das Maß einer an der *«salus imperii»* orientierten guten Herrschaft für Heiden und Christen bemisst sich am Umgang mit den Christen.

¹⁰⁶ Plinius ep. 10,97.

¹⁰⁷ Justin, apol. 1, 12,1.

¹⁰⁸ Vgl. Paul Keresztes, War Mark Aurel ein Christenverfolger?, in: Richard Klein (Hg.), Marc Aurel, Darmstadt 1979, 279–303; Anthony Birley, Mark Aurel, München² 1977, 277–282 u. 433–437.

¹⁰⁹ Eusebius, h.e. 4, 26, 7–8; vgl. Wilhelm Schneemelcher, Heilsgeschichte und Imperium. Melito von Sardes und der Staat, in: Kleronomia, 5 (1973), 17ff.

¹¹⁰ Vgl. G. Verbeke, Les stoiciens et le progrès de l'histoire, in: RPhL, 73 (1964), 7ff.

¹¹¹ Wolfram Kinzig, Novitas Christiana, Berlin 1994, 463–464; Alexander Demandt, Der Fall Roms, München 1984, 63.

¹¹² Röm 13, 1–7.

¹¹³ 2 Thess 2,6–7.

¹¹⁴ 1 Clemens 61; vgl. 1 Tim 2, 1–4 Athenagoras, leg. 37; vgl. hierzu Hans Ulrich Instinsky, Die alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963; Guyot/Klein, Das frühe Christentum (wie Anm. 105), 210ff. und 423ff.

¹¹⁵ Vgl. Kap. «Der heils- und universalgeschichtliche Rang des Weltgedichts der Augusteer».

In scharfer Opposition gegen Marcion (ca. 85–160) und seine Kirche, die die menschliche Natur Jesu bestritt und ihm höchstens einen Scheinleib zuschrieb, berechnet er das Geburtsjahr des Herrn, indem er es mit dem Census des «Legatus Augusti pro praetore» Sentius Saturninus¹¹⁶ in Verbindung bringt. Dabei intendiert er nicht bloß, die Loyalität der Christen dem römischen Staat gegenüber, für dessen Kaiser er betet,¹¹⁷ unter Beweis zu stellen, wenn er dem Regierungshandeln des «princeps» in Form des Census eine providentielle Funktion zuschreibt.¹¹⁸ In der fiktionalen Kontroverse mit den Statthaltern, die Tertullian juristisch geschickt führt, argumentiert er nicht nur, dass die Augustus 2 v. Chr. verliehene und von ihm am meisten geschätzte Titulatur «pater patriae» in eklatantem Widerspruch zum «dominus»-Titel stünde, den Domitian (51–96) für sich reklamierte, sondern positioniert Augustus damit für die Sache der Christen gegen die moralisch illegitimen Forderungen von Statthaltern auf Kaiseropfer, indem die Christen in ihrem moralischen Habitus den Erwartungen des vorbildlichen «pater patriae»¹¹⁹ am ehesten entsprochen hätten.¹²⁰

Indem Tertullian in seiner Argumentationsstrategie an die Rechtlichkeit des Augustus und an das pagane Paradigma vom «soter» Augustus erinnert, um die christenfeindlichen Prozesse der Statthalter als anmaßend und illegitim zu konterkarieren¹²¹, beschwört er das nunmehr christlich aufgeladene Theologumenon der «Pax Augusta», um das «nomen Christianum» zu rehabilitieren: Die Christen, loyal zum «Imperium Romanum» stehend bildeten mit dem Staat eine gemeinsame Front gegen die Gnostiker, die den staatlichen Institutionen aufgrund ihrer dualistischen Ideologeme von Geist und Materie bzw. Geist und Macht feindlich gegenüberstanden.¹²²

Gegen die Gnostiker Basilides und Valentinus führt Clemens Alexandrinus (ca. 160–ca. 215) das höhere Alter der «paradosis» als Wahrheitsbeweis an. Clemens bringt gegen die Gnosis, die er erst zur Regierungszeit Hadrians entstehen sieht, ebenso wie Tertullian das Synchronismus-Argument in Stellung: Nicht nur der glänzende Sieg des Augustus bei Actium wird mit dem schändlichen Selbstmord des Antonius kontrastiert¹²³ – ein Topos, der durch die «damnatio memoriae» des Antonius auch der nichtchristlichen Historiographie geläufig war¹²⁴ –, sondern Clemens sieht in der Koinzidenz der Geburt Jesu mit der «Pax Augusta», der er die heilsgeschichtliche Funktion der «propaidea» beimisst, die «Universalisierung des göttlichen Heilswillens». (Kinzig)¹²⁵

¹¹⁶ Tertullian, adv. Marc. 4, 10; vgl. Instinsky, Das Jahr der Geburt Christi (wie Anm. 90), 43–45.

¹¹⁷ Tertullian, apol. 30, 1–4; 7; 31; 32,1; 33.

¹¹⁸ Tertullian, adv. Marc. 5, 140ff. (CCL 1, 1452); Tertullian, adv. Iud. 8, 10–11.

¹¹⁹ Tertullian, apol. 34,1; Quellen: Sueton, Augustus 58,1; Res gestae Divi Augusti 35.

¹²⁰ Tertullian, anim. 46,7. Quelle: Sueton, Augustus 94,9.

¹²¹ Vgl. u.a. Alexander Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, Aalen ²1967; vgl. Fiedrowicz, Apologie (wie Anm. 105), 197–200.

¹²² Kurt Rudolph, Die Gnosis, Göttingen ²1980, 7.

¹²³ Clemens, str. 1, 139, 1.

¹²⁴ Vgl. Hermann Bengtson, Marcus Antonius, München 1977, 303–304.

¹²⁵ Kinzig, Novitas Christiana (wie Anm. 111), 293.

Ermöglichungsgrund für diese Argumentationsstrategie der ersten Apologeten war ein gegen Heiden wie gegen Häretiker gleichermaßen wirksamer, die heilsgeschichtliche Funktion des Augustus immer stärker betonender Erinnerungsraum der *«traditio apostolica»*, der nicht nur zur Festigung der Orthodoxie im Innern der Kirche, sondern zur Behauptung des Glaubens nach außen performativ wirksam wurde.

Ihren Höhepunkt findet die Augustustheologie zunächst bei Origenes (ca. 185–253/54), der die vorgegebenen heilsgeschichtlich-teleologischen Paradigmen seit Lucas in Pfadabhängigkeit mit Hilfe mittelplatonischer Theologumena weiter vertieft. In Auseinandersetzung mit dem Platoniker Celsus (spätes 2. Jahrhundert) konstruiert Origenes einen providentiellen Zusammenhang zwischen der bis ans Ende der Zeiten aufgeschobenen Parusie, dem bis dahin fortbestehenden *«Imperium Romanum»* und dem seit der Inkarnation des Logos zur Zeit des Augustus bestehenden Christentum.

In seiner 11. Homilie zu Lucas¹²⁶ interpretiert Origenes die Aufschreibung Marias und Josephs durch den *«census Augusti»* als *«sacramentum»*, durch das der gesamte *«Orbis terrarum»* geheiligt worden sei.¹²⁷ Als *«mysterium»* wird nun diese von Augustus veranlasste *«apographé»* aus dem innerweltlichen in den heilsgeschichtlichen Raum übertragen: Christus wird mithin die durch diese *«professio»* mit seinem Namen Verbundenen und die an ihn Glaubenden in das Buch des Lebens¹²⁸ aufnehmen. Damit erhält der *«census Augusti»* als referentielle Synekdoche einen doppelten providentiellen Sinn: Indem sich der neugeborene Christus der *«descriptio Augusti»* unterwarf, ermöglicht ihre heilsgeschichtliche Deutung die Sakralisierung der gesamten Weltgeschichte und die Analogie zwischen dem innergeschichtlichen und dem von Christus als Sohn Gottes vorgenommenen himmlischen Zensus.

In seiner Apologie gegen Celsus von ca. 248 überbietet Origenes diese heilsgeschichtlichen Theologumena: Den Wortlaut des Psalm 72, Vers 7: *«Die Gerechtigkeit blühe auf in seinen Tagen und großer Friede»*¹²⁹ deutet Origenes als Erfüllung der Zeit, in der die Inkarnation des präexistenten Logos und zugleich die *«Pax Augusta»* als *«aurea aetas»* und neues, nunmehr christlich bestimmtes *«Aion»* angekündigt wird. Das Alte Testament verhieß demnach in dieser typologischen Interpretation die Überwindung der vorher bestehenden Antagonismen zwischen den hellenistischen Königreichen durch die Monarchie des Augustus,

¹²⁶ Luc 2,1.

¹²⁷ Origenes, hom. in Luc. 11,6 (GCS Orig. 9, ed. M. Rauer 71); vgl. Vinzenz Buchheit, Hippolyt, Origenes und Ambrosius über den Census Augusti, in: Vivarium. Fs. Theodor Klauser, Münster 1984, 50ff.

¹²⁸ Joh Ap. 20,15.

¹²⁹ Origenes, Cels. 2, 30 (GCS Orig. 3, ed. P. Koetschau 158); vgl. Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935, 66–69; hierzu die Hypothesen Petersons widerlegend Jan Badewien, in: Alfred Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978, 41–42; ähnlich Kinzig, Novitas Christiana (wie Anm. 111), 476ff.

die wie bereits bei Clemens Alexandrinus ihre providentielle Funktion in der «praeparatio evangelica» hatte. Denn ohne diese heilsgeschichtliche Funktion des «Imperium Romanum» hätte sich, so Origenes, das Evangelium nicht ausbreiten können. Im Sinne des mittleren Platonismus steht folglich die «Pax Christi» mithin zur «Pax Augusta» in einem analogen Verhältnis wie das Urbild zum Abbild, oder substanztheologisch ausgedrückt: Die heilsgeschichtlich wirksame «Pax Augusta» als Synekdoche setzt die «Pax Christi» als Theologumenon voraus.

Gegenüber Celsus, der dem monotheistischen Christentum vorwarf, eine Gefahr für den polytheistischen Pluralismus und den Frieden des Reiches zu sein,¹³⁰ bringt Origenes ca. 248 sein Theologumenon von der im göttlichen Heilsplan vorgesehenen «Pax Augusta» in Stellung, um dem Heilswirken des Logos in der im geeinten «Orbis Romanus» verwirklichten «Pax Augusta» dienlich zu sein:

«Es ist klar, dass die Geburt Jesu unter der Regierung des Augustus erfolgte, der die große Mehrzahl der auf Erden lebenden Menschen durch ein einziges Kaiserreich sozusagen ins gleiche gebracht hatte. Das Vorhandensein vieler Reiche wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen, nicht nur wegen der bereits genannten Ursachen, sondern auch deshalb, weil dann alle Völker gezwungen gewesen wären, Krieg zu führen und ihr Vaterland zu verteidigen; was ja vor den Tagen des Augustus und noch früher der Fall war, als Peloponnesier und Athener und ebenso andere Völker Krieg führen mussten.»¹³¹

Setzt Melito dem Kaiser gegenüber die universale Macht des «Imperium Romanum» noch in ein Entsprechungsverhältnis zur christlichen «vera philosophia», so ermöglicht bei Origenes die «Pax Augusta», den universalen Missionsauftrag Christi¹³² in der universalen «Pax Christi» geschichtlich zu verwirklichen.

Indem Origenes in typologischer Deutung das Prophetenlogion des Psalmisten¹³³ auf den «adventus Christi» unter der geschichtlichen Bedingung der «Pax Augusta» in der Zeitenwende bezieht, spricht er dem vorchristlichen Judentum in seinen Propheten und Psalmisten eine heilsgeschichtliche Rolle zu,¹³⁴ das er nunmehr in dem im «Imperium Romanum» sich ungehindert entfaltenden Christentum aufgehen sieht.

Bei einer intertextuellen Analyse dieser Deutung wird man den Zusammenhang mit ähnlichen paganen geschichtstheologischen Synekdochien aber auch mit den zwei christlichen Einschüben im jüdischen 12. Sibyllinenbuch,¹³⁵ nicht übersehen können. Zeitgleich wie Origenes entfaltet Cassius Dio (ca. 150–235) wie zuvor schon Aelius Aristides (117–189)¹³⁶ und später Herodian (ca. 230)¹³⁷

¹³⁰ Origenes, Cels. 5, 8,2.

¹³¹ Origenes, Cels. 2, 30.

¹³² Math 28,19.

¹³³ Ps 72,7.

¹³⁴ Vgl. Klein, Bild des Augustus (wie Anm.103), 223: Der Autor negiert fälschlich, dass Origenes dem vorchristlichen Judentum eine auf Christus bezogene providentielle Rolle zuweist.

¹³⁵ Orac. Sib 12, 28–34 (ed. Joh. Geffcken, Die Oracula Sbyllina, Leipzig 1902, 190) u. 12, 230–235 (ed. Geffcken ebd., 199).

¹³⁶ Aristides, Romrede (ed. Richard Klein, Darmstadt 1983), passim; vgl. Jochen Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich, in: NAWG 7, (1966), 226–277.

seine Theologumena, ausgehend von Vergils Deutung der Jupiter-Verheißung eines *«imperium sine fine»*,¹³⁸ auf dessen Friedensordnung die gesamte bisherige Menschheitsgeschichte zulief und in ihr ihre Erfüllung findet. Im Anschluss an die die innere Ordnung des Prinzipats legitimierende Maecenas-Rede des Cassius Dio,¹³⁹ in der Maecenas Augustus vor der Divinisierung zu Lebzeiten warnt,¹⁴⁰ verweist Augustus auf seine dem *«Orbis Terrarum»* Friede und Glück gewährende Politik auf der Grundlage von Recht und Ordnung.¹⁴¹ Die Warnung des Maecenas, Augustus solle sich nicht vorzeitig divinisieren lassen, erweist sich für die Geschichtstheologie des Tertullian und Origenes mimetisch als anschlussfähig.

Vor allem aber macht Origenes, wie bereits Tertullian, in seinen Diskursen geltend, dass die Christen nicht nur in ihrer Loyalität zu Kaiser und Reich nicht zu übertreffen seien, sondern dass die Ausdehnung des *«Imperium Romanum»* über den gesamten *«Orbis Terrarum»* erst dann verwirklicht sei, wenn das Reich die alten Göttermymen überwindend sich zu Christus bekehre und somit die *«Pax Augusta/Romana»* durch die *«Pax Christi»* transzendiert sei.

Dieses Deutungsparadigma des Augustus wird allerdings nicht von allen christlichen Autoren geteilt. Der Kirchenvater Irenäus von Lyon (dort Leiter der christlichen Gemeinde ca. 177/78–ca. 200) entwickelt im Kampf gegen die Häretiker eine *«Ökonomie Gottes»*, in der die Bedeutung der Herrschaft des *«Imperium Romanum»* als begrenzt gegenüber der universalen Kirche erscheint, deren Haupt Christus von Irenäus mit dem augusteischen Titel *«pater patriae»* bezeichnet wird. Die *«Pax Augusta»* ist auch ihm, wie bereits Melito, der Ermöglichungsgrund für die freie Entfaltung der Missionstätigkeit¹⁴² und der Ausbreitung des christlichen Glaubens weit über die Grenzen des römischen Machtbereichs hinaus.¹⁴³ Im Anschluss an das 4. Buch Daniel wird sich der Heilsplan Gottes erst im *«Eschaton»*, im Untergang der geschichtlich-zeitlichen Welt vollenden, als deren letztes Weltreich das *«Imperium Romanum»* gilt.

Gleichwohl ist auch für Irenäus Rom, nunmehr mimetisch verwandelt durch Petrus und Paulus, als Haupt der universalen Kirche in der Auseinandersetzung mit den Häretikern Hüterin der *«paradosis»* und Garant der *«regula fidei»*.¹⁴⁴

Unter dem Eindruck des vor allem in Ägypten ausgeübten Zwangs zum Kaiserpfer unter Septimius Severus (146–211) verlässt aber erst der Ditheist und Schismatiker Hippolyt von Rom (ca. 170–235), Schüler des Irenäus, das in der vorgezeichneten Pfadabhängigkeit tradierte Deutungsparadigma Roms und der *«Pax Augusta»*: In Bezugnahme auf die Apokalypse des Johannes¹⁴⁵ schreibt

¹³⁷ Herodian 1, 4ff; 2, 11,4; 4, 14,7.

¹³⁸ Vergil, Aen. 1, 278–279; vgl. 6,795ff; 8,626ff.

¹³⁹ Cassius Dio 52, 14–40.

¹⁴⁰ Cassius Dio 52,35, 4–5.

¹⁴¹ Cassius Dio 53, 3–10.

¹⁴² Irenaeus, haer. 4, 30,3.

¹⁴³ Irenaeus, haer. 1, 10,1–2.

¹⁴⁴ Irenaeus, haer. 1, 10,1.

¹⁴⁵ Joh Ap, passim.

Hippolyt um 200 dem «Imperium Romanum» die Rolle des Antichrist¹⁴⁶ zu, der «nach den Gesetzen des Augustus, durch den das Imperium Romanum begründet worden sei, auch selbst herrschen und Gesetze erlassen (werde).»¹⁴⁷

Methodisch gleich verfährt Hippolyt in seinem Danielkommentar von 204: Wird bei den bisher zitierten Kirchenvätern die Inkarnation des Logos mit der providentiellen Funktion des «Imperium Romanum» in eine ontische Beziehung gesetzt, so dreht der Apokalyptiker diese normative Polung um: Der «census Augusti» wird jetzt zur von Satan gelenkten Imitation Gottes,¹⁴⁸ da er die Rekrutierung von Soldaten und mithin zur Verbreitung von Tod und Gewalt zum Ziel gehabt habe. In dialektischer Umkehr der paulinischen Denkfigur des «katechon»¹⁴⁹ und in Widerspruch zu Melito¹⁵⁰ wird das pagane Rom zur Chiffre Satans. Zugleich wird allein der Kirche der Anspruch auf die Universalität eines Friedensreiches zugeschrieben, indem Hippolyt dem «orbis Romanus» diesen Anspruch abstreitet.¹⁵¹

Adolf Harnacks (1851–1930) Diktum von dem «wohl kräftigsten, aber auch dreistesten Ausdruck christlichen Selbstbewusstseins (bei Hippolyt), der sich denken lässt»¹⁵² wird dann stark relativiert, wenn man eine auch in den paganen Diskursen geläufige Gewaltkritik, die der Apokalyptiker rezipiert, berücksichtigt.¹⁵³

Der nach wie vor positiv gedeutete Augustuscode, von dessen Geltung Hippolyts Zeitgenossen Tertullian, Clemens Alexandrinus und Origenes und für dessen weite Verbreitung die erwähnten Einschübe in das jüdische 12. Sibyllinenbuch beredtes Zeugnis ablegen,¹⁵⁴ gewinnt gerade in seiner Negation durch den Apokalyptiker eine verstärkte Bedeutung und Reichweite, vor dessen Anziehungskraft auf die Christen er sich Sorgen machen musste.¹⁵⁵

Mag dieses apokalyptische Theologumenon auch von Aurelius Augustinus (354–430) mit seiner begrifflichen Konstruktion eines Antagonismus von «Civitas caelestis» und «Civitas terrena»¹⁵⁶ verschärfend rezipiert worden sein,¹⁵⁷ für die Frage nach der Wirkung und nach der diskursiven Deutungshegemonie ist aber die Geschichtstheologie des Eusebius von Caesarea (ca. 264–339) umso mehr von geschichtlicher Bedeutung, als sie in engem Zusammenhang mit der

¹⁴⁶ Hippolyt, antichr. 25, 28.

¹⁴⁷ Hippolyt, antichr. 49.

¹⁴⁸ Hippolyt, Dan 4, 9,2–3, in: Guyot/Klein, Das frühe Christentum (wie Anm. 105), 236–239.

¹⁴⁹ 2 Thess 2,6–7.

¹⁵⁰ Hippolyt, Dan 1, 15,2; vgl Frank Unruh, Das Bild des Imperium Romanum im Spiegel der Literatur an der Wende vom 2. bis 3. Jahrhundert, Diss. Bonn, S. 74; Buchheit, Hippolyt, Origenes und Ambrosius (wie Anm. 127), 51.

¹⁵¹ Hippolyt, antichr. 49; Dan 4, 50, 3ff.

¹⁵² Adolf Harnack, Die Mission und Ausbreitung des frühen Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1. Bd., Leipzig 1924 (ND Leipzig 1965), 278.

¹⁵³ Vgl. u.a. Tacitus, Agr. 32: Calgacusrede; Harald Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1938, 15–16 u. 75–76.

¹⁵⁴ Vgl. Klein, Bild des Augustus (wie Anm. 103), 224–225.

¹⁵⁵ So auch Klein, Bild des Augustus (wie Anm. 103), 230–231.

¹⁵⁶ Augustinus, De civitate Dei, passim.

¹⁵⁷ Vgl. Unruh, Das Bild des Imperium Romanum (wie Anm. 150), 140.

Christianisierung des *«Orbis terrarum»* durch Constantin den Großen (ca. 280–337) steht.¹⁵⁸ Da Eusebs aitiologische Diskursmethode vor allem von Erik Peterson (1890–1960) übersehen wurde,¹⁵⁹ wird der Kirchenvater bis heute als *«Prototyp Politischer Theologie»* (Carl Schmitt)¹⁶⁰ missverstanden. In Wahrheit begründet der Kirchenvater die Strukturgleichheit zwischen der *«Pax Romana»* und dem christlichen Friedensreich Constantins des Großen im Sinne des mittleren Platonismus als Urbild – Abbildverhältnis, dessen Teleologie auf die Inkarnation des Logos in der Heilszeit des *«saeculum Augustum»* und das durch dieses ermöglichende christliche *«Aion»* ausgerichtet ist. Mithin konstruiert Euseb, komplementär zu seiner aitiologischen Methode in seiner vor allem Vergil¹⁶¹ entlehnten typologischen Exegese, einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem im Alten Testament¹⁶² verheißenen präexistenten Christus, der Inkarnation des Logos und dem durch die Monarchie des Augustus bewirkten Ende des nationaljüdischen Königtums sowie der Antagonismen zwischen den hellenistischen Diadochenreichen. In Augustus sieht Euseb das Instrument des göttlichen Heilswillens verkörpert: *«Nun aber ist das Werk des über allen stehenden Gottes gewesen, dass er durch die noch größere Furcht vor der obersten Macht (des Princeps) die Feinde seines Logos unterworfen hat.»*¹⁶³ Der pagane Polytheismus mit seinen Dämonen und die hellenistische Polyarchie stehen, so Eusebius, demnach zum christlichen Monotheismus und zum Prinzipat des Augustus bzw. der Universalmonarchie in einem analogen Entsprechungsverhältnis. Bilden der christliche Monotheismus und die *«Pax Christi»* als Theologumenon das Urbild, so figurieren bei Eusebius wie bereits bei den Alexandrinern Clemens und Origenes der Prinzipat des Augustus und die Synekdoche der *«Pax Augusta»* als dessen Abbild.

Indem Peterson mit seiner ahistorisch-funktionalistischen Deutung diesem ontologisch und heilsgeschichtlich begründeten Entsprechungsverhältnis des Eusebius zwischen christlichem Monotheismus und römischer Universalmonarchie ein Ideologem im Dienste der constantinischen Herrschaftslegitimation unterstellt, verfehlt er den geschichtlichen Sinn der eusebianischen Theologie.

Somit impliziert die Geschichtstheologie Eusebs nicht nur das Theologumenon des Synchronismus des Lucas-Evangeliums¹⁶⁴ und das der *«praeparatio evangelica»* des Clemens Alexandrinus¹⁶⁵ und des Origenes,¹⁶⁶ sondern sie fokus-

¹⁵⁸ Vgl. u.a. Klaus M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott*, Berlin 2010, 158–163.

¹⁵⁹ Peterson, *Kaiser Augustus* (wie Anm. 4), passim; vgl. auch Klein, *Bild des Augustus* (wie Anm. 103), 234–235, der ebenfalls die aitiologische Methode Eusebs ignoriert.

¹⁶⁰ Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin 1970, 68–93.

¹⁶¹ Vergil, *Aen.* 8; vgl. Binder, *Aeneas und Augustus* (wie Anm. 79), 3–5.

¹⁶² Genesis 49,10; Micha 5 u. Psalm 72,2.

¹⁶³ Eusebius, d. e. 3, 7, hg. von Ivar Heikel, *Eusebius Werke*, 6. Bd., Leipzig 1913, 35; vgl. h.e. 1, 5,2; vgl. h.e. 1, 5,2; v. C. 2, 19; 4, 29; Konstantin, *oratio ad sanctorum coetum* (wie Anm. 10); hierzu Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge/Mass./London 1981, 245ff; Rudolf Leeb, *Konstantin und Christus*, Berlin/New York 1982, 55ff; Friedhelm Winkelmann, *Euseb von Kaisareia*, Berlin 1991, 126ff.

¹⁶⁴ Luc 2, 1–14.

¹⁶⁵ Vgl. Kinzig, *Novitas Christiana* (wie Anm. 111), 293.

siert sich performativ auf die Idee des Friedens: Hatte die Polyarchie der «Poleis» und der tyrannischen Diadochenreiche die aus ihrem gegenseitigen Antagonismus resultierenden Kriege zum strukturellen Merkmal in der Zeit vor dem Prinzipat, so überwand der «novus status» der «Pax Augusta» in der Fülle der Zeiten durch ihre universale Herrschaft über die hellenistische Welt nicht nur deren permanenten Kriegszustand, sondern ließ ihre partikularen Geschichten in der *einen* Universalgeschichte des von Augustus gegründeten «Imperium Romanum» aufgehen, das damit seine providentielle Funktion für die Ermöglichung des neuen, von Christus bestimmten «Aion» und die Ausbreitung und Geltmachung des Evangelium erfüllen konnte.¹⁶⁷

Fazit

Die Untersuchung konnte eine erstaunliche Kontinuität der von den Augusteern generierten Synekdoche der «Pax Augusta» über das Theologumenon des Lukas-evangelium bis zu den geschichtstheologischen Konstrukten der Kirchenväter nachweisen, deren Pfadabhängigkeit in mimetischen Referenzen und Translationen auf dem augusteischen Pax-Verständnis beruht. Die Abweichung Hippolyts von Rom von dieser Pfadabhängigkeit konnte nicht nur nicht diese dominierende «Pax Augusta»-Synekdoche suspendieren, sondern diese wurde nunmehr zum Theologumenon der «Pax Augusta» als analogem Abbild der «Pax Christi» entfaltet, das spätestens unter Constantin dem Großen mit Eusebius zur Deutungshegemonie mit geradezu kanonischem Rang und daher mit hegemonialem Anspruch gelangte. Seine oikumenische Reichweite verdankte dieses Theologumenon, das die providentielle Funktion der auf Recht gegründeten Friedensordnung des Augustus im Rahmen des Heilsplanes Gottes verstand, durch seine methodische Nähe zur vorchristlichen typologischen Exegese und seine Affinität zur griechisch-römischen Geschichtstheologie des mittleren Platonismus.

Das Signifikat der heilsgeschichtlich gedeuteten «Pax Augusta» an der Zeitenwende, mithin in der Fülle der Zeit und als Ausgangspunkt für das christliche «Aion», konnte als formative Ordnungsidee trotz aller Diskontinuitäten und auch trotz der augustinischen Geschichts- und Staatstheologie in mimetischen Translationen bis weit ins Mittelalter wirken,¹⁶⁸ indem es für die Kaiser des «Sacrum Imperium Romanum» nicht nur eine legitimatorische Funktion hatte, sondern darüber hinaus als Signifikant im europäischen Erinnerungsraum auch in den Friedensdiskursen der säkularisierten Neuzeit¹⁶⁹ und der zeitgeschichtlichen Gegenwart sein performatives Potential zur Geltung bringt.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Orig Cels, 2, 30.

¹⁶⁷ Eusebius, d.e. 3, 7.

¹⁶⁸ Vgl. u.a. Marion Giebel, Augustus, Reinbek 1984, 133–134.

¹⁶⁹ Vgl. Dahlheim, Augustus (wie Anm. 5), 396–405.

¹⁷⁰ Vgl. Doyle, Empires (wie Anm. 6), 92–98; Münkler, Imperien (wie Anm. 6), 105–126.

«Imperium sine fine dedi» (Verg., Aeneis 1,279). Die Referenz auf die «Pax Augusta» als oikumenisches Theologumenon und als universale Ordnungsidee des «novus ordo» des «princeps»: Vom Weltgedicht der Augusteer zum heilsgeschichtlichen Deutungsparadigma der Kirchenväter

Die Pax Augusta gilt auch heute noch als exzeptionelle, die Geschichte der okzidentalen Kultur und den Erinnerungsraum der gesamten Welt prägende Leistung römischer Staatskunst. In dieser Studie soll geklärt werden, von welchen geschichtstheologischen Voraussetzungen diese politische Formation ausging und welche Nachhaltigkeit sie bei den Kirchenvätern erzielte.

Augustus – Pax Augusta – Imperium Romanum – Lucas-Evangelium – Kirchenväter – Geschichtstheologie – Aitiologie.

«Imperium sine fine dedi» (Virgile, Énéide 1,279). La référence à la «Pax Augusta» en tant que theologumenon œcuménique et idée universelle de l'ordre du «novus ordo» du «princeps»: De l'épopée universelle augustéenne au paradigme d'interprétation de l'histoire du salut des pères de l'Eglise

La Pax Augusta est encore aujourd'hui considérée comme performance exceptionnelle de l'art de gouverner romain qui a marqué l'histoire de la culture occidentale et l'espace du souvenir collectif du monde entier. Cette étude a pour but d'identifier les conditions théologiques historiques à la base de cette formation politique et l'héritage qu'elle a laissé auprès des pères de l'Eglise.

Auguste – Pax Augusta – empire romain – Evangile de Luc – pères de l'Eglise – théologie historique – étiologie.

«Imperium sine fine dedi» (Verg., Aeneis 1,279). Il riferimento alla «Pax Augusta» come Teologumenon ecumenico e come idea di ordine cosmico del «novus ordo» del «princeps»: Dall'epopea universale augustea alla lettura paradigmatica della salvezza nei padri della Chiesa

Nella storia della cultura occidentale e nella memoria collettiva del mondo interno, la Pax Augusta viene vista ancora oggi come un eccezionale risultato dell'arte politica romana. Questo contributo indaga i presupposti storico-teologici da cui nacque questa costruzione politica e la persistenza che ebbe tra i padri della Chiesa.

Augusto – Pax Augusta – Imperio Romano – Vangelo di Luca – padri della Chiesa – storia della teologia – aitiologia.

«Imperium sine fine dedi» (Verg., Aeneis 1,279). Reference to the Pax Augusta as an ecumenical theologumenon and a universal concept within the «novus ordo» of the «princeps». From the timeless Augustan epic poem to the Church father's paradigm of interpretation of salvation history

The Pax Augusta is still considered an exceptional achievement of Roman statecraft and it continues to occupy an important place in the history of Western culture and the historical memory of the whole world. The aim of this research study is to lay bare the theological premises which gave rise to this political arrangement and to assess the extent of its imprint on the Church Fathers.

Augustus – Pax Augusta – Imperium Romanum – St. Luke's Gospel – Church Fathers – theology of history – aitiology.

Heinz Sproll, Prof. Dr., Philologisch-Historische Fakultät der Universität Augsburg.